54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 29 22 JUILLET 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q — Comment soutenir encore que la Rédemption a été efficace, alors qu'après dix-neuf siècles, au moins apparemment, le démon demeure encore *princeps hujus mundi* ?

1° Le royaume visible de Jésus-Christ, l'Eglise, est encore bien peu de chose en comparaison du nombre très supérieur des infidèles, des apostats, des hérétiques, des schismatiques ;

2° Et parmi ceux qui appartiennent officiellement à l'Eglise catholique, un grand nombre — et parmi l'élite — ont fait défection et professent des théories contraires à la foi ;

3° Enfin, il faut considérer le facile triomphe des persécuteurs et des impies qui pervertissent les masses, sans qu'il y ait espoir de ramener facilement et avant longtemps les égarés. C'est là le fait incontestable qui se dégage de l'histoire des schismes et des hérésies.

Ne faut-il pas conclure que Dieu fait figure d'un faible en face du démon ?

R. — L'erreur capitale qui se dissimule sous cette consultation, c'est de supposer que l'efficacité de la Rédemption ne s'exerce que sur les membres du corps visible de l'Eglise.

Sans doute, il est très exact de dire qu'il faut appartenir à l'Eglise pour jouir du bénéfice de la Rédemption. L'*Ami* a rappelé jadis, en examinant les différentes interprétations de l'axiome : *Hors de l'Eglise, pas de salut* (1923, p. 405-413), que pour recevoir les bienfaits de la Rédemption de manière à faire son salut, il faut appartenir non seulement à l'âme, mais, au moins *in voto,* au corps de l'Eglise. La nature des choses exige l'appartenance à l'âme de l'Eglise par la grâce sanctifiante; l'institution divine exige l'appartenance au corps. Mais cette institution divine ne change pas la nature des choses et ne peut empêcher la charité d'opérer le salut. D'autre part, pour être vraie, la charité doit produire quelque chose de l'appartenance au corps exigée par l'institution divine. Ce quelque chose, c'est la volonté de se conformer entièrement à la volonté divine ; par conséquent, c'est la volonté d'appartenir au corps de l'Eglise, c'est l'appartenance *in voto* à ce corps. Aussi l'influence de la Rédemption par l'Eglise déborde, et de beaucoup, les limites de son corps visible.

* *

Cette vérité fondamentale une fois rappelée, il est facile de montrer que l'œuvre rédemptrice n'a pas abouti, comme semble le supposer notre correspondant, à un demi échec.

Il était nécessaire tout d'abord, précisément pour donner à l'Eglise naissante la marque de son origine divine, que le troupeau des rachetés apparût minime et faible, *pusillus grex :*

« Jésus voyait dans l'avenir les hommes funestes qui lui contesteraient son œuvre. S'il l'eût faite plus grande et plus imposante à ses commencements, ils l'eussent attribuée, avec un semblant de raison, à la puissance d'un prestige tout humain. Mais, réduite à de si petites proportions et à des éléments tout à l'heure si infirmes, elle confond, par ses rapides progrès, les sacrilèges négations qui lui refusent une origine divine. L'Eglise, œuvre des hommes ! Cela ne tient pas devant les foudroyants succès de ces douze hommes, pauvres, sans lettres, sans force, sans prestige, qui ont conquis l'univers au nom du Christ rédempteur, et dont nous nous glorifions d'être les fils. Oui, l'histoire, suivie pas à pas jusqu'aux temps apostoliques, proclame que l'immense et magnifique assemblée d'hommes qui couvre actuellement le monde entier et jouit des bienfaits de la Rédemption est l'épanouissement de la petite assemblée du Cénacle, vivifiée par l Esprit-Saint, l'Eglise de Jésus-Christ. » (Monsabré, *Carême 1881,* 51e conférence).

Mais avant de considérer ce que l'Eglise n'a pu faire encore dans le monde, il convient de considérer ce qu'elle a réalisé, nonobstant les obstacles et les difficultés de toute sorte et les défaillances plus ou moins hostiles de la liberté humaine. Sans doute, il faut se défier d'un optimisme exagéré ; mais il ne faut pas, comme semble le faire notre correspondant, tomber dans un pessimisme découragé. Il n'est pas inexact d'affirmer que l'Eglise entreprend sans cesse de nouvelles conquêtes et réalise des victoires de plus en plus brillantes pour établir le règne de Dieu sur la terre. Conquêtes et victoires sur le paganisme, pendant les trois premiers siècles de notre ère ; conquêtes et victoires dans le domaine de la foi et dans celui de l'apostolat, nonobstant les hérésies sans cesse renaissantes, au cours de la longue élaboration des formules chrétiennes; conquêtes et victoires de la civilisation du Christ sur la barbarie envahissant et ruinant l'Empire romain. Et cette stabilité invaincue de l'Eglise de Rome aux années déconcertantes de l'âge de fer, succédant au renouveau de l'époque carolingienne... Toute l'histoire de l'Eglise est faite de luttes, et immanquablement des triomphes ont suivi les défaites apparentes et passagères : l'âge

d'or du XIIIe siècle, de la chrétienté médiévale, après les convulsions de l'hérésie albigeoise.

Ah ! sans doute, la Renaissance, la Réforme ont écrit de bien tristes pages dans cette histoire ; mais quelles pages glorieuses suffiraient à dire les exploits des missionnaires du XVIe siècle, allant porter aux mondes récemment découverts les bienfaits de la Rédemption ? Et, depuis cette époque, le mouvement ascendant de l'expansion chrétienne ne s'est pas arrêté. Aujourd'hui, plus et mieux qu'aux temps apostoliques, malgré les défections, malgré les obstacles, malgré les persécutions, malgré les reculs momentanés, l'Eglise est en progrès dans le monde entier : *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum.* (Rom., x, 18).

Le seul fait de l'Eglise dans le monde constitue un miracle d'ordre moral qui atteste une assistance divine continuelle. Qu'on n'oublie pas que c'est là une vérité très certaine proposée par le concile du Vatican : « A cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bien, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est, par elle-même, un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irrécusable de sa divine mission. »

La Rédemption n'aurait-elle abouti qu'à ce résultat admirable de « planter » l'Eglise dans le monde de manière à la manifester comme « un étendard levé aux yeux des nations, » qui « appelle à soi ceux qui ne croient pas encore, » — c'est ainsi que s'exprime encore le concile, — ce serait déjà une œuvre magnifique. Loin de présenter Dieu comme un faible en face du démon, une telle œuvre, par comparaison avec l'état du monde avant l'ère chrétienne, montre au contraire combien le « prince de ce monde » a vu son empire ébranlé et son influence diminuée.

* *

— Oui, dira-t-on ; mais tout cela est si peu en comparaison de ce qui reste à faire pour que l'œuvre rédemptrice étende vraiment son efficacité à l'ensemble du genre humain !...

— C'est ici qu'il faut en revenir au principe que contredit l'erreur sous-jacente à la consultation : *l'efficacité de la Rédemption dépasse certainement les limites de l'Eglise visible.* Dans la conférence dont nous avons cité plus haut un passage, le P. Monsabré réfute éloquemment le sophisme si facilement accueilli. Qu'on nous permette encore cette ample citation :

« Si les apostats, les excommuniés, les hérétiques, les schismatiques, les infidèles, n'appartiennent pas au corps de l'Eglise, s'ensuit-il que... nous décrétions en masse leur massacre spirituel ? — Nullement. Je vous ai dit que l'Eglise avait une âme, dont il nous est impossible de mesurer la vaste capacité. Or, tout en étant séparé du corps de l'Eglise, on peut n'être pas hors de l'Eglise, si l'on appartient à son âme. Cette âme, c'est l'invisible société des justes auxquels le Christ a appliqué les effets de la Rédemption, société formée régulièrement par l'action des deux forces sanctifiantes dont l'Eglise visible a reçu le dépôt : la parole et les sacrements. Toutefois le Christ, qui est mort pour tous et qui veut le salut de tous, n'a point renoncé pour son propre compte à l'emploi des moyens extraordinaires de sanctification par lesquels il peut augmenter le nombre de ses justes. Ce n'est donc pas la mesure du corps de l'Eglise qu'il faut appliquer à son âme. *On n'en peut bien connaître les véritables dimensions que par les opérations d'une statistique mystérieuse dont le résultat est su de Dieu seul.* Essayons pourtant de pressentir ce résultat.

Les excommuniés sont hors de l'Eglise visible. — Mais si, par suite d'une erreur de fait, ils ont été frappés injustement ; si, courbés sous le faix d'un anathème qui les prive des grands biens de la communion extérieure, ils portent patiemment et noblement leur peine, remettant à Dieu de juger leur cause et gardant, dans leur cœur humilié, le précieux trésor de la grâce, ne sont-ils pas membres vivants de l'Eglise invisible ?

Les apostats sont hors de l'Eglise visible. — Mais si la foi qu'ils ont reniée se réveille à l'heure suprême où ils vont paraître devant Dieu ; si, privés des secours spirituels qu'elle désire sans pouvoir les demander, leur âme, touchée par la grâce, se brise et crie miséricorde, si Dieu répond à cet appel plein d'angoisse par une sentence de pardon, ne sont-ils pas entrés dans l'âme de l'Église, bien que leur dépouille exécrée soit enfouie sans honneur et sans prières ?

Les hérétiques et les schismatiques sont hors de l'Eglise visible. — Mais leurs enfants, régénérés par le baptême et moissonnés par la mort avant qu'ils aient pu adhérer à l'erreur ou à la rébellion de leurs pères, ne sont-ils pas épanouis, comme des fleurs fraîchement écloses, dans le jardin de justice et de sainteté où l'Eglise nous donne à respirer le parfum de son âme ? Mais n'y a-t-il pas, en pleine hérésie et en plein schisme, des milliers d'âmes simples et droites plutôt privées de la plénitude de la vérité chrétienne qu'infidèles à cette vérité, recevant pieusement du Christ ce qu'on leur en donne, cherchant sincèrement en lui leur salut, et toutes prêtes à croire ce qu'il veut qu'on croie et à faire ce qu'il veut qu'on fasse ? Ames sanctifiées par les sacrements que l'erreur a conservés, et par les grâces qu'il plaît à Dieu de leur accorder, par égard pour leur bonne foi et leurs religieuses aspirations, bien plus que par pitié pour le malheur de leur naissance.

Les infidèles sont hors de l'Eglise visible. — Mais, ne vous ai-je pas dit... que le divin Soleil de justice est depuis l'origine du monde levé sur leur horizon, que la pénétration universelle des oracles et des vieilles traditions de l'humanité, là où l'Evangile n'a pas encore été prêché, a fait éclore partout, sinon la claire connaissance, du moins la vague notion d'un Libérateur ? Ne vous ai-je pas fait entendre ces graves paroles de S. Thomas, habituellement si sage et si mesuré dans ses affirmations : « Il appartient à la divine Providence de pourvoir tout homme de ce qui est nécessaire à son salut, pourvu qu'elle n'en soit point empêchée. Si donc un infidèle, un sauvage même, nourri dans les forêts, suivait les inspirations de la raison naturelle dans l'appétit du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révèlerait, par une inspiration intérieure, ce qu'il est nécessaire de croire ou bien qu'il lui enverrait un prédicateur, comme il envoya jadis Pierre au centurion Corneille. » *(De veritate,* q. 14, a. 11, ad 1).

Oui, tout infidèle qui obéit à la loi de justice et de rectitude imprimée dans la conscience humaine, autant qu'il la connaît, s'achemine, sous l'action des secours gratuits que Dieu lui donne, à l'accomplissement de cette parole du Sauveur : « Qui croira et sera baptisé, sera sauvé. » Si Dieu ne lui communique pas la connaissance plénière des mystères que nous croyons de foi explicite, il fera poindre en son âme cette lumière surnaturelle qui dispose l'esprit à croire tout ce qu'il faut croire et lui fait embrasser implicitement, dans un acte de foi générale. l'ensemble des vérités chrétiennes. S'il ne lui envoie pas un apôtre qui le baptise dans l'eau, il lui fera désirer ce qu'il faut pour être justifié et le baptisera lui-même dans l'Esprit-Saint.

J'ignore le comment de ces mystérieuses opérations ; mais, avec toute la théologie catholique, je sais et j'affirme qu'elles existent ; je sais et j'affirme que, même au sein des ténèbres et de la corruption des Gentils, le Christ rédempteur a trouvé en tout temps et trouve encore le moyen de dilater l'âme de son Eglise ; et *cela suffit pour me préserver de toute investigation téméraire sur les retards qu'il apporte à incorporer les nations infidèles dans la société extérieure et visible qu'il a fondée.* »

Ce long passage de l'éloquent Dominicain est la meilleure réponse à faire à la question posée. Il pourra, de plus, aider beaucoup de nos lecteurs à mettre en relief la possibilité du salut pour une quantité d'hommes qui n'appartiennent pas — et vraisemblablement n'appartiendront jamais — au corps de l'Eglise.

Q. — Comment répondre à cette question du programme d'Instruction religieuse (Brevet élémentaire) en vigueur dans notre diocèse : « Importance pratique du mystère de la Sainte Trinité » ?

R. — Votre question a sa raison d'être. Il est de mode, en effet, de répéter que le christianisme, pour être pleinement replacé dans sa vraie perspective, doit être une réponse aux problèmes personnels, familiaux, professionnels, qui se posent dans la vie quotidienne. Et, majorant d'une nuance plus accentuée cette affirmation, on ajoute volontiers que le christianisme est, avant tout, « une vie. » C'est sans doute pour faire écho à ces préoccupations qu'on vous demande de développer devant vos élèves la question de « l'importance pratique » du mystère de la Sainte Trinité.

* *

Dans les assertions que nous reproduisions tout à l'heure, il y a, certes, *une part de vérité ;* mais il y a aussi *un danger* qu'il importe de signaler avant toute autre considération.

Le danger serait de ne considérer le christianisme qu'en fonction des réponses qu'il peut apporter à nos inquiétudes, à nos aspirations et aux différents problèmes que pose la vie. Le christianisme est essentiellement basé sur la foi aux mystères de la vie surnaturelle. Ce n'est pas dans les profondeurs de notre être que nous devons chercher les raisons de notre croyance, c'est dans *la révélation extérieure* qu'il a plu à Dieu de nous faire : les dogmes de la foi sont, il le faut tenir fermement, des vérités « tombées du ciel. »

Le christianisme est donc, avant tout et essentiellement, *une adhésion de notre intelligence, par la foi surnaturelle, aux vérités religieuses par Dieu révélées.*

Mais, ce principe une fois rappelé pour écarter d'avance toute interprétation défectueuse, il reste vrai d'affirmer que, dans cette doctrine révélée, on trouve de merveilleuses correspondances à nos besoins intellectuels et moraux, de lumineuses réponses aux problèmes qui se posent dans l'ordre individuel, familial, social. Ces merveilleuses correspondances, ces réponses si parfaitement adaptées, doivent être, pour nous d'abord, ensuite pour ceux à qui nous les ferons mieux connaître, un motif puissant de s'attacher au christianisme, un moyen efficace de se dégager des sots préjugés qui réduisent le christianisme à n'être plus, dans l'esprit des non-croyants, qu'une religion de « capitalistes, » de « bourgeois, » qu'une « affaire de tradition et de famille, » et comme « un long pli, pris depuis l'enfance et qu'il est doux de maintenir. »

Voilà pourquoi, s'il est inexact et dangereux d'affirmer que le christianisme *est* une vie, il est exact et légitime d'affirmer qu'il *comporte* une vie, laquelle s'étend, non pas seulement à certains actes rituels extérieurs ou privés, mais à toutes les manifestations de notre activité humaine. Ce n'est que dans le ciel que la pure contemplation de la Vérité sera pleinement et essentiellement la vie : « *Hæc est vita* ÆTERNA : *ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* » (Jo., XVII, 3).

* *

Ces vérités fondamentales *ne trouvent pas une application parfaitement identique* lorsqu'on examine, chacune prise en particulier, les vérités religieuses révélées par Dieu. Certaines réponses données par le christianisme aux problèmes qui intéressent plus immédiatement la vie naturelle, considérées même dans les perfectionnements que lui apporte la grâce, nous saisissent dès l'abord avec plus de vivacité, plus de pénétration. C'est ainsi que *le cortège des vertus morales,* surélevées par la charité, attire, séduit, entraîne ; et la pratique de ces vertus devient un objet d'admiration, très sincère d'ailleurs et très spontanée, de la part de beaucoup d'incroyants. Si le poète païen a pu écrire en toute vérité :

> *Os homini sublime dedit, cœlumque tueri*
> *Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus ;*

s'il a pu penser qu'il était très bien pour l'homme de regarder vers le ciel et de ne point s'attacher aux considérations égoïstes et terrestres ; que ne penseront pas, en face des vertus morales fortifiées par la charité chrétienne, nos incroyants modernes qui portent encore, au fond de leur être et profondément enracinés, les vestiges de vingt siècles de civilisation chrétienne ?...

* *

Mais là encore n'est pas l'essentiel du christianisme; ce n'en est qu'un aspect, le plus humain et le plus proche de nos aspirations immédiates. Cet aspect demande à être complété par un aspect moins accessible à la raison et, pourrait-on dire, moins immédiatement utilisable, l'*aspect des vertus théologales* de foi, d'espérance et de charité, se rapportant aux mystères proprement dits.

Ici encore, tout en maintenant, par rapport à notre inquiétude religieuse, à nos besoins intellectuels et moraux, la parfaite transcendance des vérités de la foi, nous pouvons et nous devons dire que les mystères les plus élevés, ceux qu'on serait tenté de considérer comme de pures spéculations théologiques sans portée pratique pour la vie et l'action, sont en réalité, eux aussi, en rapport étroit avec les exigences de notre vie humaine, surnaturalisée toutefois par la grâce et par la vocation au bonheur du ciel.

* *

Le *mystère de la Trinité*, au premier abord, semble sans répercussion pratique sur notre vie individuelle et sociale. Les humains ont vécu tant de milliers d'années sans le connaître! Et pourtant, en étaient-ils moins hommes? Quel adjuvant peut-on trouver, en vue de l'accomplissement des devoirs quotidiens, dans cette vérité, de prime abord si exclusivement spéculative, d'un Dieu en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit ?

Et pourtant, la liturgie, à l'évangile de la fête de la Sainte Trinité, nous donne une réponse précise, une indication précieuse; ou plutôt, c'est Jésus-Christ lui-même qui nous marque *le rapport de la foi en la Trinité avec la conduite chrétienne*. Il envoie ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. » (Mt., xxviii, 19-20). Il y a, dans ces paroles du Sauveur, un rapport très étroit entre le baptême qui nous appelle à la vie chrétienne et la Trinité, à tel point que tout baptême qui ne serait pas conféré au nom des trois personnes divines, serait invalide. Et pour bien marquer le rapport de la Trinité à la vie chrétienne, Jésus ajoute immédiatement : « Apprenez leur à *pratiquer tout ce que je vous ai commandé.* »

La raison fondamentale pour laquelle le mystère de la Trinité doit avoir une influence pratique et immédiate sur toute notre vie chrétienne, c'est que précisément ce mystère nous manifeste *la raison suprême de notre orientation chrétienne*. Nous venons de Dieu, pour retourner à Dieu. Or il s'agit d'une vocation surnaturelle, dont le terme est la possession de Dieu lui-même dans le ciel. L'Incarnation du Fils de Dieu a été le moyen choisi par la Providence pour réaliser ce dessein merveilleux d'une humanité tout entière appelée à devenir vivante de la vie de Dieu heureuse du bonheur de Dieu. Et, parce que le péché est devenu un obstacle à la réalisation de ce merveilleux dessein, l'Incarnation a comme corollaire la Rédemption. Pouvons nous imaginer une vie chrétienne, c'est-à-dire la vie d'un homme « configuré » (pour reprendre une expression de S. Paul) au Christ, vivant et souffrant sur terre avant d'entrer dans sa gloire, si nous n'avons pas auparavant la foi, une foi profonde en ce mystère de la Trinité, où nous voyons précisément le Fils, « splendeur de la gloire du Père et parfaite image de sa substance » (Héb., i, 3), ne pas s'attacher à cette gloire divine, mais s'anéantir, mais prendre la forme d'esclave et devenir semblable à nous, se faisant homme comme nous, s'humiliant par obéissance jusqu'à la mort et la mort sur la croix ? (Phil., ii, 7, 8).

Notre conviction ne sera profondément chrétienne, n'imprimera une orientation vraiment chrétienne à toute notre vie, que si elle s'éclaire tout d'abord de cette foi au mystère de la vie intime de Dieu, sans laquelle nous ne comprendrons jamais le sublime Modèle de la vie pleinement humaine et charitable qu'est Jésus-Christ.

Et précisément parce que Jésus-Christ est notre modèle et qu'il porte en lui, avec sa vie d'homme, la vie de la divine Trinité, il nous fait comprendre que la connaissance du mystère de la Trinité n'oriente pas seulement notre vie chrétienne, *mais doit en être le soutien et*, pour ainsi dire, *l'idéal continuel*. Puisque la vie de la Trinité sera, d'une manière proportionnée à notre faiblesse, notre propre vie dans la vision et la possession de Dieu, elle doit, dès ici-bas, être déjà en correspondance avec les exigences surnaturelles de la vie de la grâce. La grâce sanctifiante est un germe de la gloire future ; elle comporte déjà une sorte de prise de possession de la divinité en nous. C'est ce que la théologie appelle : *l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme du juste*, présence spéciale de la divinité en nous, présence qui se distingue des autres sortes de présences divines, présence qui dirige et inspire notre foi, notre espérance et notre charité.

Comme toute notre vie et les moindres de nos actions deviendraient meilleures, si nous nous disions à chacune de nos déterminations : « Je dois développer en moi l'intime présence de Dieu ; chaque action faite avec esprit de foi sera un accroissement de cette pénétration de mon âme par le Fils, qui, procédant selon l'intelligence, est pour moi lumière qui éclaire et qui dirige ; chaque action faite avec amour de Dieu ou amour du prochain sera un accroissement de cette pénétration de mon âme par l'Esprit-Saint, qui, procédant selon la volonté, est pour moi amour qui enflamme et pousse au dévouement ! »

La théologie de la justification tient compte de cette influence directe du mystère sur notre vie. Pas de justification au baptême sans l'infusion faite au nom des trois personnes ; pas de justification pour l'adulte sans un acte de foi (au moins implicite, s'il s'agit d'un ignorant dans l'impos-

sibilité d'être instruit) au mystère de la Sainte Trinité. Le concile de Trente a défini que le premier mouvement qui prépare toute justification d'adulte est un mouvement de foi. C'est donc, tout au moins pour le chrétien, la foi explicite au mystère de la Trinité qui sera exigée pour sa rentrée en grâce avec Dieu, s'il a eu le malheur de l'offenser gravement.

* *

Ces raisons expliquent pourquoi l'Eglise a jugé indispensable de rappeler sans cesse aux chrétiens la pensée du mystère d'un seul Dieu en trois personnes.

De cette pensée, la liturgie est remplie : les bénédictions, les consécrations, l'administration des sacrements, — si l'on excepte l'Eucharistie, où il convient que l'attention des fidèles converge vers Jésus Hostie, et où Jésus lui-même a fixé les paroles de la forme, — sont remplies de formules trinitaires. Ordinairement elles comportent, comme conclusion, une doxologie « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. » La messe elle-même, à plusieurs reprises, reproduit cette doxologie, et la bénédiction du prêtre qui la termine ou qui termine l'administration de la communion *extra missam*, s'inspire encore et toujours de la formule trinitaire. Toutes les oraisons ont une clausule où les trois personnes sont nommées, et c'est à la Trinité qu'est offerte la divine Victime : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem...* Aux Vêpres et, en général, dans l'Office sacré, la doxologie du *Gloria Patri* tient une place prépondérante.

* *

Vivons donc de la pensée et de la présence de la Sainte Trinité : ce mystère nous dévoile la vie intime de Dieu où tout est lumière, où tout est amour. Venant de Dieu, retournant à Dieu, nous devons parcourir le chemin de la vie en hommes, si l'on ose s'exprimer ainsi, *divinisés*, c'est-à-dire transformés par la lumière de la foi et par l'ardeur de la charité. Tous ceux que nous fréquentons doivent être éclairés de cette lumière et réchauffés de cet amour. C'est un peu du Fils, un peu du Saint-Esprit que nous faisons ainsi pénétrer en leurs âmes par ce que la théologie appelle « les missions invisibles des personnes de la Trinité. »

Q. — Bien que simple laïc, je suis avec beaucoup d'attention votre Revue, où je trouve bien des questions philosophiques et théologiques intéressantes, même pour les gens comme moi.

C'est à propos de la question concernant le Purgatoire (p. 278, n° du 29 avril dernier), que je me permets de vous écrire. La question du temps, de l'éviternité et de l'éternité y est en effet abordée sous un angle que je n'avais encore jamais connu, et je serais heureux de pouvoir obtenir de votre rédacteur théologien des précisions. Ces questions de la nature du temps et de l'espace me tourmentent, en fonction surtout des notions que nous donnent de l'espace et du temps (en tant que saisis par les expériences) la physique et la chimie modernes.

Permettez moi d'abord de penser que ce n'est pas un enfant du catéchisme qui a posé la question (cf. votre réponse : « Vous direz à votre *éminent* élève... »), car les gosses prennent l'éternité pour une durée temporelle supputée d'une façon qu'ils ne s'expliquent pas, mais supputable.

J'ai relu le traité *De angelis* de S. Thomas d'Aquin, pour me remettre en mémoire l'exacte notion de l'*éviternité*. Très mystérieux, évidemment... Cependant, pour peu que votre correspondant — ou son éminent élève — aient des notions de mathématiques ou de physique moderne, je crois que leur curiosité ne sera pas satisfaite par votre réponse.

Il me semble que, si le « feu » du purgatoire est un *feu réel*, la durée de ce feu expiatoire sera une *durée réelle*, durée évaluable en fonction du temps temporel de l'âme incarnée pendant sa vie terrestre. Si des sentiments (de regret, de pénitence, de componction, etc.) se « succèdent » d'une succession *réelle* dans l'âme soumise aux tourments du purgatoire, il y a en quelque façon mesure du temps, et en fonction de tout ce que l'âme séparée garde de souvenirs, d'expériences, du monde d'où elle sort, donc temps terrestre.

Difficulté : l'âme séparée est-elle *esprit pur* (comme les anges sont esprit pur, par exemple) ? Je sais que l'état d'âme humaine « séparée » n'est pas un état normal, mais un état anormal, innaturel. De ce qu'il peut y avoir de résidu authentique (et non démoniaque) dans les expériences spirites et métapsychiques ne pouvons-nous pas déduire que l'âme humaine « séparée » emporte avec elle *quelque chose de subtilement matériel* ? c'est-à-dire ce par quoi elle souffrirait matériellement (par le feu matériel du purgatoire) en vue de l'expiation des peines *temporelles* qu'elle a encourues, et dont elle a encore à satisfaire ? Je me rappelle certaines théories de Henri-Martin...

Comment, enfin, peut-on parler, par rapport à l'*éternité* où serait engagée l'âme fixée dans l'état d'immobilité *parfaite* que vous dites, d'une durée (même non temporelle) analogue à la « durée » que conçoivent les anges, si vous le voulez ? Est-ce en fonction ou en vertu de la relation substantielle qui unit l'âme au corps matériel qu'on pourra dire que ce qui est *un instant* quant à l'éternité, a tout de même une certaine durée appréciable (peut-être pas avec nos mesures matérielles, mais « mesurable », appréciable tout de même) par rapport à notre conception temporelle de la durée ? De cette conception temporelle, l'âme doit tout de même bien « se souvenir », en tant qu'elle « comprend » les relations qu'elle a avec le corps, sujet matériel de la faculté de mémoire, puisque la mémoire semble bien être aussi corporelle qu' « animique ».

Si c'est à « un instant nouveau » que l'âme passe à l'éternité participée, il y a donc un *intervalle* entre l'instant où cesse la vie terrestre temporelle et l'instant où commence cette éternité participée : donc, *temps* mesurable en quelque façon ; donc, l'âme n'est pas dans l'éternité... *Quid ?*

R. — Bien volontiers nous répondons aux questions posées par notre lecteur laïc. Peut-être, en parcourant les années précédentes de l'*Ami*, aurait-il déjà trouvé certaines solutions. Mais il est des questions difficiles sur lesquelles on ne risque rien de revenir.

1° Tout d'abord, la question préalable : « *Ce n'est pas*, nous dit-on, *un enfant du catéchisme qui a posé la question*, » à laquelle nous répondions le 29 avril.

Nous n'en savons rien. Nous avons l'habitude, à l'*Ami* : 1° de ne pas inventer les questions ; elles

nous sont très réellement envoyées et nous ne répondons qu'à celles qui sont signées ; 2° de les reproduire (sauf corrections de minimes détails, quand c'est nécessaire pour la clarté) telles qu'elles nous sont envoyées. En parlant d'un « éminent » élève, nous voulions simplement marquer à notre correspondant que la question posée semblait dépasser la portée d'une intelligence d'enfant. Et pourtant, réflexion faite, il est fort possible qu'un enfant intelligent, fréquentant encore le catéchisme élémentaire, ait pu poser semblable question. Le « rédacteur théologien », lui aussi, est catéchiste à ses heures, et les plus intelligentes de ses élèves lui ont déjà posé des « colles » plus difficiles.

Prenons maintenant les difficultés proposées par notre lecteur laïc.

2° « *Il me semble,* dit-il, *que si le* FEU *du purgatoire est un* FEU RÉEL, *la durée de ce feu expiatoire sera une durée réelle, durée évaluable en fonction du temps temporel de l'âme incarnée pendant sa vie terrestre.* » De plus, « *si des sentiments* (regret, pénitence, componction, etc.) « *se succèdent* » *d'une succession* RÉELLE *dans l'âme soumise aux tourments du purgatoire, il y a en quelque façon mesure de temps et en fonction de tout ce que l'âme séparée garde de souvenirs, d'expériences, du monde d'où elle sort ; donc, temps terrestre.* »

Notre correspondant assure avoir lu le Traité des anges de S. Thomas pour se remettre en mémoire l'exacte notion de l'éviternité. C'est plutôt dans le Traité de Dieu (*Somme théol.*, Iª, q. x, a. 5), où S. Thomas traite *ex professo* de l'éternité, qu'il aurait fallu chercher la solution des difficultés. Le Docteur angélique y expose que certains êtres « ne sont essentiellement ni changement, ni sujet à changement, bien que toutefois à ce fond permanent de leur être puisse être jointe, soit en acte, soit en puissance, certaine variation. Ainsi en est-il... des anges, dont l'être est immuable, quoiqu'ils soient changeants dans l'usage qu'ils font de leur liberté aussi bien que sous le rapport des idées, des affections et des lieux. Or l'être dont l'éternité est la mesure ne change pas et n'est susceptible d'aucun changement... Ainsi, l'*éviternité* n'a, *en soi,* ni avant ni après, mais cet avant et cet après peuvent lui être joints accidentellement. »

Dans les âmes du purgatoire, il y a donc quelque chose d'immuable, de fixe et par conséquent de non conditionné par une succession quelconque : c'est l'acte d'adhésion définitive que ces saintes âmes ont faite à leur fin dernière surnaturelle. Pareillement, la privation de Dieu (ou, plus exactement, le retard apporté à la vision divine) qui constitue la peine essentielle du purgatoire, ne comporte pas, ne peut pas comporter de succession. Tout comme l'adhésion définitive de l'âme à Dieu, sa fin dernière, ce retard, cette privation, *est ;* elle ne « dure » que l'« instant » du purgatoire dans la vie d'outre-tombe. *Durée* d'un *instant,* ces mots sembleront peut-être à notre correspondant incompatibles ; mais cette opposition apparente ne vient, en réalité, que du jeu de notre imagination. Nous identifions par comparaison avec les durées d'ici-bas (les seules que nous connaissions) les durées de l'au-delà, et nous nous figurons volontiers que ces durées comportent nécessairement tout au moins la *continuité* dans la *succession* des instants qui la mesurent. Cette notion de la durée ne saurait métaphysiquement se concevoir que pour la durée qui se fonde sur le mouvement local. Mais pour l'âme séparée et pour l'esprit pur, il n'y a plus de mouvement local, par conséquent plus de succession continue d'instants, comme nous les concevons dans cette durée qui s'appelle le *temps.*

Il s'agit donc tout d'abord d'une durée ne comportant *en elle-même* aucune succession continue. S. Thomas, dans l'article cité tout à l'heure, le dit expressément : « L'éviternité n'a, en soi, ni avant, ni après. » C'est donc un autre concept, purement analogique, que nous devons appliquer ici au mot « durée. »

Toutefois, cette durée qui, *en soi,* ne comporte ni avant ni après, est susceptible de recevoir *accidentellement* une succession d'instants secondaires, représentant la durée d'actes, de sentiments qui se succèdent réellement dans l'âme séparée ou dans l'esprit pur. Nous l'avons dit expressément dans notre réponse du 29 avril, reproduisant une partie d'un article de 1929 (p. 526). Mais c'est ici précisément que notre correspondant nous arrête pour nous dire que cette succession réelle comporte quelque chose de la mesure du temps. — Pas encore, répondrons-nous, car cette succession de sentiments, de regrets, d'actes d'amour, *n'est pas une succession continue ;* elle est intermittente, discontinue, le mouvement local faisant défaut pour en assurer la continuité. L'*intervalle* qu'on suppose entre deux instants de ce genre n'existe pas en réalité. C'est ici encore un effet de l'imagination, habituée à se représenter les choses à la manière sensible d'ici-bas. *Durée discontinue,* voilà donc l'élément accidentel de l'éviternité.

Enfin, troisième considération, celle de l'*action du feu.* Remarquons tout d'abord, comme nous l'avons déjà cent fois fait observer, que l'existence d'un feu réel au purgatoire ne s'impose pas au nom de la règle de foi catholique, ni au titre de dogme proprement dit, ni même au titre de vérité certaine ou communément enseignée. Opinion libre, la réalité du feu du purgatoire doit demeurer une opinion libre. Sans quoi, le concile de Florence aurait pris une attitude discutable : ce qui ne peut logiquement se défendre. — De plus, feu *réel,* ce n'est pas nécessairement feu *matériel* à la manière du feu matériel dont la combustion est soumise aux lois du temps proprement dit. — Toutefois, en admettant l'opinion d'un feu réel, voire d'un feu matériel, on ne peut en tirer qu'une

conclusion : c'est que l'action de ce feu sur les âmes sera continue et sans arrêt et, en elle même, soumise, dit S. Thomas, à une durée qui sans doute n'est pas notre temps, mais qui lui ressemble. Nous l'avons dit expressément dans l'article visé par notre correspondant, et donc, sur ce point, nous lui donnons raison. Mais cette concession ne change en rien la notion de l'éviternité : *durée d'un être immuable substantiellement, et accidentellement soumis à des changements.*

Il resterait à se demander si cette action du feu, en elle-même mesurée par une sorte de temps analogue à notre temps terrestre, produit dans l'âme du purgatoire une série continue de sentiments de douleur, série elle-même mesurée par une sorte de temps La réponse dépend de l'idée qu'on se fait de l'action du feu sur les âmes. Si l'on s'en tient à la doctrine thomiste de l'*alligatio*, l'enchaînement, cette doctrine implique *un état permanent* plutôt qu'une série de sentiments. La chose a été exposée par d'excellents commentateurs de S. Thomas, notamment par Jean de St-Thomas, qui montre que l'*alligatio* est « une réalité physique produite dans l'esprit par le feu, sous l'influence de la vertu divine qui en élève la force d'action... » C'est « une *qualité* spirituelle ou une *motion* réductible au prédicament de qualité, qui empêche les facultés de s'exercer librement... Le feu reste *cause efficiente ;* cette qualité joue le rôle de *cause formelle...* Cette qualité, affectant les facultés, semble devoir être reçue dans les facultés elles-mêmes ; telle est l'opinion courante des thomistes .. Les théologiens de Salamanque indiquent cependant comme sujet récepteur de cette qualité, non seulement les facultés, mais encore la substance de l'esprit. » *(Dict. de Théol. cath.*, art. *Feu de l'Enfer*, t. v, col. 2232).

Nous ne voyons pas la nécessité d'admettre pour la cause formelle de l'*alligatio* une mesure de temps proprement dit. La fixité même qui est l'élément essentiel de l'éviternité nous semble parfaitement convenir ici. Et l'on ne pourrait objecter que l'effet dépasserait la vertu de la cause extérieure, le feu ; car il ne faut pas oublier que cette cause extérieure, soumise au temps peut-être ou à une durée analogue au temps, est un simple instrument mû par Dieu.

3° Ces explications suffisent à réfuter d'avance l'instance de notre correspondant : « *L'âme séparée est-elle esprit pur ?... Je sais que l'état de l'âme humaine « séparée » n'est pas un état normal, mais un état anormal, innaturel. De ce qu'il peut y avoir de résidu authentique (et non démoniaque) dans les expériences spirites et métapsychiques, ne pouvons-nous pas déduire que l'âme humaine « séparée » emporte avec elle quelque chose de subtilement matériel, c'est-à-dire ce par quoi elle souffrirait matériellement (par le feu matériel du purgatoire) en vue de l'expiation des peines* TEMPORELLES *qu'elle a encourues, et dont elle a encore à satisfaire ?* »

— Certes, l'âme séparée ne saurait être dite esprit pur. Elle est faite pour vivre unie au corps ; cette union naturelle et substantielle fait que l'âme séparée du corps est dans une situation *anormale* ou mieux *moins normale*. Mais il ne s'ensuit pas que, pour pouvoir ressentir les atteintes du feu de l'enfer ou du purgatoire (en admettant que ce dernier soit réel comme le feu de l'enfer), elle doive retenir une sorte de corps « subtilement matériel. »

La doctrine timidement proposée dans la présente consultation est la doctrine actuellement enseignée par les spirites, partisans de la réincarnation. Ce corps, subtilement matériel, est appelé par eux le *périsprit*. Nos anciens lecteurs nous pardonneront de reproduire ici une page du P. Mainage, que nous avons citée en 1924 (p. 221) à propos du périsprit :

« On éprouve une certaine surprise lorsque, dans un autre endroit du même ouvrage (la *Somme théol.)*, on voit le Docteur Angélique aborder, non pas de biais, mais directement et presque dans les termes actuels, le problème du périsprit. Il s'agit de l'art. 7 de la question LXXVI de la *Prima pars*, introduite sous ce titre : *L'âme est-elle unie au corps animal* (entendez le corps charnel) *par l'intermédiaire d'un autre corps ?* A lire le second alinéa de cet article, on se frotte les yeux et l'on se demande si l'on est bien encore au XIIIe siècle. Jugez-en plutôt.

S. Thomas énumère les opinions qui avaient eu cours au sujet de ce second corps surajouté au corps visible et matériel : « Certains platoniciens, dit-il, ont affirmé que l'âme intelligente possède un corps incorruptible qui lui est uni en nature, *dont elle ne se sépare jamais*, et par lequel elle est unie au corps humain corruptible. » Les spirites modernes n'ont jamais défini le périsprit plus clairement que ces « platoniciens. » Poursuivons. « D'autres ont enseigné que l'âme s'unit au corps par le moyen d'un *esprit corporel.* » Nous reconnaissons là cette entité insaisissable, familière aux spirites, substance hybride dont on ne peut dire au juste si elle est matière ou esprit. « D'autres enfin prétendent que l'âme est unie au corps par l'intermédiaire de la lumière. » Cette fois, nous retombons en pleine actualité. Avouons néanmoins que nos spirites du XXe siècle ont quelque peu simplifié les conceptions terriblement compliquées de leurs prédécesseurs. En effet, d'après ces « autres », l'âme végétative serait unie au corps par l'intermédiaire de la lumière du « ciel sidéral » ; l'âme sensitive, par l'intermédiaire de la lumière du « ciel cristallin » ; l'âme intellectuelle, par l'intermédiaire de la lumière du « ciel empyrée ». Allusions aux idées cosmologiques des anciens, partisans convaincus des cieux emboîtés. Cela prouve au moins qu'il est téméraire d'accrocher un système philosophique à des hypothèses, soi-disant scientifiques, et toujours sujettes à révision.

... Si S. Thomas d'Aquin revenait parmi nous, et qu'il voulût feuilleter les nombreux documents déchiffrés depuis six siècles, il aurait toute facilité de poursuivre son enquête historique bien au-delà des « platoniciens » et de leurs féconds imitateurs. Ce corps intermédiaire, il en reconnaîtrait, un peu partout, les traits dans la psychologie rudimentaire des peuples du monde entier. Il le reconnaîtrait dans le *ka* égyptien, dont Maspéro a si bien analysé la nature et les fonctions.

Il le reconnaîtrait dans le *manas* du Véda et dans le *linga sharira* des Sankyas prébouddhiques. Il le reconnaîtrait enfin dans la prodigieuse pullulation de ces « doubles, » de ces « ombres » qui, chez les tribus sauvages, sont à la base de toutes les croyances et de toutes les coutumes relatives au culte des morts et des ancêtres.

En réalité, le corps astral est, que l'on m'excuse de le dire aussi crûment, *une idée de sauvage*. Et, comme beaucoup d'autres idées sauvages, elle se retrouve, à peine démarquée, dans la trame des religions du paganisme. Et cette généalogie — oserai je encore le prétendre ? — ne constitue pas un titre de gloire en faveur de ce produit que les spirites nous présentent aujourd'hui comme le dernier mot du progrès scientifique et philosophique.

Et qu'en pense donc S. Thomas d'Aquin ? Je cite ses propres expressions. Elles sont sévères. Rarement il arrive au Théologien du moyen âge d'en user. Pour qu'il les emploie, il faut vraiment que son génie de clarté se heurte à une absurdité par trop criante : « Fiction ridicule », dit il.

Et pourquoi ? Parce que la première condition que doit réaliser un être viable ou simplement concevable, c'est l'*unité*. L'unité est inséparable de l'être. Or, dans les natures créées, l'unité de l'être s'opère par l'union directe, immédiate, de la puissance et de l'acte. Sous peine d'avoir affaire à un être « impensable », il faut que l âme soit unie directement à son corps, et, par conséquent, il n'y a pas de place pour un second corps intermédiaire ou interposé.

Et si la portée de cet argument paraissait difficile à saisir, j'engagerais le lecteur à creuser cette doctrine saine et virile, qui ne s'en laisse imposer par aucune des « fictions ridicules » dont la faiblesse ou la paresse de l'esprit humain se déclare si aisément satisfaite. Alors on comprendrait — s'il en était besoin — que, pour S. Thomas d'Aquin, l'idée d'une âme unie à la fois et *substantiellement* à deux corps distincts, est aussi factice et ridicule que peut l'être, au point de vue philosophique, l'idée du Centaure ou de l'Hydre de Lerne, et en général de tous ces monstres dont l'imagination aimable ou irritée des poètes a peuplé les Mythologies de tous les temps. » *(La religion spirite*, p. 109 113).

Comme « résidu authentique des expériences spirites et métapsychiques, » il est très contestable que l'âme possède un corps subtilement matériel. Notre correspondant se reportera à l'*Ami* 1935, p. 330. L'article est trop récent pour que nous y revenions. Rappelons seulement que le *Larousse du XX*e *siècle,* se plaçant uniquement au point de vue scientifique, déclare qu'*il faut rejeter en bloc tous les phénomènes* [spirites] *dits physiques*.

Quant à la nécessité de posséder un corps pour subir les atteintes du feu de l'enfer ou du feu du purgatoire, c'est là une illusion dont la théorie de l'*alligatio* a fait bon marché depuis longtemps.

4o Reste à *fixer le rapport à l'éternité dans laquelle l'âme se trouve en état d'immobilité parfaite d'une durée, même non temporelle, analogue à la durée que conçoivent les anges... Est-ce en fonction ou en vertu de la relation substantielle qui unit l'âme au corps matériel qu'on pourra dire que ce qui est un instant quant à l'éternité, a tout de même une certaine durée appréciable..., mesurable..., par rapport à notre conception temporelle de la durée?* — Il y a ici confusion, engendrée par l'illusion imaginative dont nous parlions tout à l'heure. La durée de l'éviternité, considérée soit dans son élément essentiel fixe, soit dans ses éléments accidentels successifs, ne comporte aucune *continuité*. Donc, la question posée par notre correspondant est sans objet. Les souvenirs que l'âme peut avoir des faits de la vie présente et qui se sont déroulés dans le temps, échappent désormais à la mesure du temps continu. Notre souvenir déjà y échappe dès maintenant. Que sera ce lorsque l'âme, séparée du corps, envisagera toutes choses dans l'unité de l'idée infuse qui lui sera donnée par Dieu !

Imaginer un « intervalle » entre des actes qui se succèdent de manière discontinue, c'est encore céder à l'illusion de l'imagination. Il y a des actes qui se succèdent, mais la succession étant sans continuité, le problème de l'intervalle que pose notre imagination, est inconcevable pour notre raison. De même, il n'y a pas d'intervalle entre la mort et l'entrée dans l'éternité. L'âme, une fois séparée du corps, *est* dans l'éviternité et en suit les lois.

Quant à expliquer comment à la fixité substantielle s'adjoint la multiplicité des actes accidentels, c'est *la distinction des objets* qui entraîne ici la différence des actes. Tout ce qui touche à la connaissance ou au choix d'un objet *nécessairement lié* à la connaissance ou à l'amour appartient à l'éviternité considérée dans son élément essentiel. Tout ce qui est *accidentellement lié* à cette connaissance et à cet amour appartient à l'élément accidentel. Les relations de l'âme au corps n'ont rien à voir ici, puisque la foi nous enseigne que, dans l'autre vie, loin d'attirer l'âme à sa condition, le corps sera entraîné par l'âme à une condition bien différente de celle qu'il avait ici-bas.

LITURGIE

Q. — 1° Dans un livre que je possède sur la liturgie, il est marqué qu'à moins d'une dispense obtenue du Saint Siège par le diocèse, il faut, dans l'administration solennelle du baptême, faire en latin les interrogations et les réponses, avant de les faire en langue vulgaire

Or, par ici, les prêtres n'observent généralement pas cette manière de faire. Et sans doute en est-il ainsi depuis longtemps. car mon ancien curé, qui a plus de 70 ans, ne l'a jamais observée. D'autre part, il n'y a aucune trace de dispense accordée sur ce point au diocèse.

L'usage que je vous signale serait il légitime ?

2° Aux messes d'enterrement chantées sans diacre ni sous-diacre et à la messe chantée du Jour des morts. la plupart des curés de chez nous font l'encensement à l'offertoire.

Pour moi, je trouve cet usage abusif, car, — quoique général et apparemment très vieux, — il ne se trouve pas compris dans la faculté accordée, il y a deux ans,

par Rome au diocèse d'avoir l'encensement à l'évangile et à l'offertoire de la messe chantée des fêtes, pour rehausser la solennité.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Ad I. En principe, les interrogations et les réponses qui font partie intégrante des rites du baptême solennel et dont, par conséquent, la formule est donnée dans le Rituel romain [1], devraient être énoncées exclusivement en latin [2].

Quoiqu'il ne soit pas absolument impossible d'amener les parrains et les marraines, — fussent-ils tout à fait ignorants de la langue de Cicéron, — à réciter dans cette langue lesdites réponses et même à en comprendre suffisamment le sens [3], nous reconnaissons néanmoins volontiers que cela est devenu de plus en plus difficile à notre époque. Aussi, dans sa sagesse, le Saint-Siège a-t-il tempéré quelque peu ses exigences premières à cet égard, et a-t-il fini par permettre que, dans l'administration solennelle du baptême, les questions et les réponses rituelles fussent faites en langue vulgaire [4], mais à la condition expresse d'avoir été formulées tout d'abord en latin par le prêtre [5]. Plusieurs décisions ont été rendues en ce sens par le Saint Office [6] et une par la S. C. des Rites [7].

Plusieurs diocèses ont même obtenu de cette dernière S. C. un indult permettant de n'y faire qu'en langue vulgaire les interrogations et les réponses rituelles du baptême solennel. Ainsi, v. g. un indult de ce genre a été accordé le 28 juillet 1891 par la S. C. des Rites au diocèse de Linz, en Autriche [8], et un autre semblable, le 12 septembre de la même année, au diocèse de Paris [9]. — Mais il est et demeure bien entendu que de pareils indults n'ont de valeur que pour le diocèse même auquel ils ont été concédés par le Saint-Siège. Ailleurs, on ne peut nullement s'en prévaloir et il faut s'en tenir rigoureusement aux prescriptions du Rituel et des décrets allégués ci-dessus.

[1] Il n'est pas question ici des interrogations préparatoires à la cérémonie, telles que les prévoit le Rituel (tit. II, c. I, n. 69). D'après tous les auteurs, celles-ci peuvent et doivent être faites en langue vulgaire.

[2] Cf. S. C. de la Propagande, 30 avril 1808 et 8 sept. 1869 *(Collectanea... ad usum Societatis Missionum ad exteros*, 1880, n. 273 et 275); — S. C. des Rites, 12 septembre 1857, *Molinen.*, ad 17, et 31 août 1867, *Ambianen.*, ad 1 (Gardellini, n. 5251 et 5382). Ces deux derniers décrets n'ont pas été insérés dans la nouvelle Collection authentique des décrets de la S. C des Rites.

[3] Pour y réussir, Mgr Van der Stappen propose plusieurs moyens pratiques *(Tractatus de administratione sacramentorum*, q. 86).

[4] On y a pourvu dans beaucoup de diocèses, en faisant imprimer des traductions approuvées de ces interrogations et de ces réponses.

[5] Quant au Symbole des apôtres et à l'Oraison dominicale, le prêtre doit les réciter uniquement en latin, mais le parrain et la marraine peuvent, au besoin, les dire en même temps en langue vulgaire. (S R. C., 30 déc. 1881, n. 3535, ad 10)

[6] Cf St-Office, 9 mai 1879 et 23 août 1880 *(Collectanea S. C. de Prop Fide*, 1893, n. 635 et 637).

[7] S R C., 5 mars 1904, *Ulinen.*, ad 4 (Cf. *Ami* 1904, p. 415 416). — Ce décret n'a pas été inséré dans l'appendice I de la Collection authentique des décrets.

[8] Cf. Mioni, *La sacra Liturgia*. 1911, t II, p. 17, note 2.

[9] On peut voir le texte intégral de cet indult dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1892, p. 176.

Ad II. De droit commun, la messe chantée sans diacre ni sous-diacre, — à l'exception, toutefois, de la seule messe des Présanctifiés, le Vendredi Saint [1], — ne comporte pas d'encensements [2]. Cela ressort non seulement du silence absolu des rubriques du Missel à cet égard [3], mais encore de nombreuses décisions de la S. C. des Rites. De vrai, celle-ci a déclaré maintes fois qu'à moins d'un indult spécial, tous les encensements sont prohibés à la messe chantée sans ministres sacrés [4], et cela quelle que puisse être la solennité de la fête occurrente ou des circonstances [5], et nonobstant toute coutume contraire, cette dernière fût-elle immémoriale [6].

Lorsqu'un indult permettant les encensements aux messes chantées sans diacre ni sous-diacre a été accordé par le Saint-Siège à quelque diocèse ou à quelque église, il faut avant tout que les termes en soient interprétés selon leur sens propre et conformément à la manière commune de s'exprimer ; d'autre part, on doit se bien garder d'étendre ledit indult à des cas autres que ceux qui y sont expressément mentionnés. (Cf. can. 49). — Si donc v. g. l'indult autorise les encensements aux messes simplement chantées des *fêtes* doubles de 1re ou de 2e classe, ou encore aux *fêtes* les plus solennelles de l'année, on ne saurait légitimement prétendre que, par le fait même, les encensements sont également permis dans les messes chantées sans ministres sacrés soit les dimanches majeurs de 1re ou de 2e classe, soit le jour de la Commémoration de tous les fidèles défunts ou à l'occasion de funérailles [7].

Q. — Quelle obligation y a-t il de donner à celui que l'on baptise un nom de saint comme prénom ?

Certains catholiques d'Orient ont accolé à leur nom de famille une sorte de prénom n'ayant rien, que je sache, d'un nom de saint. Ainsi, trouverait-on quelque part, dans les calendriers catholiques, un S. *Fouad* ?

R. — L'Eglise voudrait que le nom imposé à celui que l'on baptise [1] fût toujours vraiment digne d'être porté par un enfant de Dieu et de figurer sur les registres d'inscription dans la mi-

[1] Cf *Memoriale rituum*, tit. V, c. II, § IV, n. 6-8.

[2] Cf. *Ami* 1912. p 48. col. 1, ad I. — Mgr de Conny *(Cérémonial romain*, 3e édit., p. 74. note 1) a exposé la raison de l'omission des encensements dans la messe chantée sans diacre ni sous-diacre.

[3] On pourrait aussi invoquer le silence du *Memoriale rituum* sur l'encensement à la messe des fonctions annuelles extraordinaires autres que celle du Vendredi Saint.

[4] Cf. S. R. C. 19 août 1651. n. 937. ad 3 ; 18 déc. 1779, n. 2515, ad 8 ; 9 juin 1884, n. 3611, ad 6 ; 7 déc. 1888, n. 3697, ad 3

[5] Cf S R. C.. 18 mars 1874, n. 3328. ad 1.

[6] Cf *ibid.* et 9 juin 1884, n. 3611, ad 6.

[7] Dans les diocèses où l'on a obtenu du Saint-Siège l'indult en question, on a généralement soin d'indiquer dans l'*Ordo* de chaque année quels sont les cas où il y est permis de faire des encensements à la messe chantée sans ministres sacrés.

[1] Il est évidemment permis de donner plusieurs noms à celui que l'on baptise ; il convient toutefois de se garder en cela de toute exagération. (Cf. Bernard, *Cours de Liturgie romaine, Le Rituel*, t. I, p. 239).

lice du Christ [1]. Sa pensée sur ce point, maintes fois elle l'a fait connaître d'une manière explicite, notamment dans le *Catéchisme du concile de Trente* [2], dans le Rituel romain [3], et récemment dans le *Codex*.

Voici le texte du canon 761 : « Curent parochi ut ei qui baptizatur, christianum imponatur nomen ; quod si id consequi non poterunt, nomini a parentibus imposito addant nomen alicujus sancti et in libro baptizatorum utrumque nomen perscribant. »

Les curés sont donc tenus de veiller à ce que, sur le territoire de leur paroisse, le nom imposé à quiconque est baptisé — par eux-mêmes ou par un autre prêtre [4] — soit un nom chrétien, i. e. : « un nom déjà illustré par quelque saint, dans la carrière de la vie chrétienne [5] ; » et cela, comme il est expliqué dans la rubrique spéciale du Rituel [6], afin que les exemples de ce saint excitent les fidèles à bien vivre et que sa protection leur vienne en aide. Aussi la même rubrique demande-t-elle que l'on écarte les noms obscènes, fabuleux ou ridicules, et ceux de fausses divinités ou de païens impies [7].

Jusqu'où va pareille obligation ? Est-elle absolue et rigoureuse au point de ne souffrir aucune exception et de n'admettre aucun tempérament ? — En réalité, ce à quoi elle astreint le curé [8], c'est à faire tout ce qui dépend de lui pour que soit observée aussi parfaitement que possible la règle formulée dans le *Codex* et dans le Rituel pour le choix du nom de baptême ; encore doit-il y procéder avec la prudence et la circonspection nécessaires. Que si, malgré tout, ses efforts viennent se heurter à l'obstination invincible de l'intéressé ou de ses parents, force lui est alors de recourir à la suprême ressource que lui laisse le canon ci-dessus, et d'adjoindre au prénom profane auquel ils ne veulent pas ou, parfois, ne peuvent pas renoncer [9], le nom d'un saint authentique [10]. Mais, en pareil cas, il aura soin d'inscrire les deux prénoms dans l'acte de baptême [11].

1 Sur l'origine et l'histoire des noms de baptême, voir l'*Ami* 1900, p. 555-558.
2 Partie II, c. II, n. 76.
3 Tit. II, c. I, n. 54 (n. 70 dans la nouv. édit.).
4 Cf. Blat, *Commentarium textus Juris canonici*, l. III, 1re partie, p. 54.
5 De Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 215.
6 *Loc. cit.*
7 Cf. Benoît XIV, const. *Omnium sollicitudinum*, 12 septembre 1744. *(Fontes J. C.*, t. I, n. 348, § 3, p. 840).
8 Toute proportion gardée, la même obligation s'impose à n'importe quel prêtre qui baptise. (Cf. Rituel, *loc. cit.*).
9 Il est parfois des cas où des adultes demandant le baptême ne pourraient, sans des inconvénients plus ou moins graves, abandonner le prénom officiel qui leur a été attribué à leur naissance et sous lequel ils sont désignés dans les registres de l'état civil. (Cf. Baruffaldi, *Ad Rituale romanum commentaria*, tit. x, n. 66).
10 Il serait bon qu'une telle addition pût être approuvée des parents ou de l'intéressé. (Cf. Bernard, *op. cit.*, t. I, p. 238).
11 On lit à ce sujet dans les décisions du concile plénier de l'Amérique latine, n. 506 : « ...Quo in casu utrumque nomen, impium tamen vel scandalosum inter parentheses, in libro baptizatorum notetur. » *(Fontes J. C.*, t. VII, n. 4940, p. 545).

Q. — Quand les chanoines sont revêtus de leur habit canonial, peuvent-ils se couvrir la tête de la barrette soit pour se rendre de la sacristie au chœur ou *vice versa*, soit en assistant à une procession ordinaire à l'intérieur de l'église ?

R. — Lorsque, revêtus non d'un ornement sacré, mais de leur habit de chœur, les chanoines, — soit isolément, soit en cortège ou en procession, — marchent dans une église, ils ne peuvent sous aucun prétexte avoir la tête couverte de la barrette [1].

En effet :

a) On lit dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XVIII, n. 1) : « Episcopus, a quo ceteri exemplum sumunt, cum primum ecclesiam ingreditur, detecto capite, sumptaque aqua benedicta,... procedet ad locum Ssmi Sacramenti, deinde ad altare majus... » Rien de plus clair, et pourtant on crut devoir interroger à ce sujet la S. C. des Rites : « An episcopus ecclesiam ingrediens cappa magna vel rochetto indutus caput cooperire possit cum bireto, postquam se et alios aqua benedicta asperserit, ad altare Ssmi Sacramenti progrediens ? » La S. C. ne pouvait que répondre : « *Negative*, ad tramitem Cæremonialis episcoporum. » (S. R. C., 18 août 1877, n. 3434, ad 1). — En ce qui concerne l'attitude de l'évêque aux processions faites à l'intérieur de l'église, voici ce qu'a statué la même S. C. [2] : « Episcopus incedens in processionibus, quæ fiunt per ecclesiam, si sit paratus, mitram deferat ; sin minus, detecto capite incedat. » (S. R. C., 17 juin 1673, n. 1476, ad 9).

Si, dans les cas susmentionnés, l'évêque ne peut avoir la tête couverte, à plus forte raison en est-il de même des chanoines [3].

b) Du reste, la S. C. des Rites a expressément réprouvé la coutume qu'avaient prise les chanoines de Calahorra, en Espagne, de se couvrir la tête, — bien que, sans doute, ils ne fussent point parés, — aux processions intérieures, toutes les fois que l'évêque y intervenait en mitre. (S. R. C., 13 févr. 1892, n. 3767, ad 29, 7o).

Q. — 1° En prenant les ornements liturgiques pour la célébration de la messe, le prêtre est-il tenu *sub veniali* de réciter les prières dont parle Hægy à propos de ces ornements ?

2° Quand, revêtu de ces ornements, un prêtre se rend de la sacristie à l'autel pour y célébrer la messe, ou revient de l'autel à la sacristie, le port de la barrette est-il obligatoire ?

R. — Ad I. Pour le prêtre qui se prépare à célébrer la sainte messe, il y a certainement obligation de réciter, en se revêtant de chacun des vêtements et ornements sacrés, la prière respec-

1 Est-il besoin de noter que, — si l'on fait une exception pour l'évêque au moment où il donne sa bénédiction, et pour le prédicateur, — personne, fût-il paré, ne peut se tenir debout à l'église avec la barrette sur la tête ?
2 Nous citons d'après l'Index de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites.
3 Cf. de Herdt, *Praxis pontificalis*, t. I, n. 149, *b*.

tive marquée *ad hoc* dans le Missel romain [1]. C'est bien, en effet, une véritable injonction qui est formulée dans les rubriques [2] : « [Sacerdos] accedit ad paramenta... dicens ad singula singulas orationes inferius positas. » Et ailleurs [3] : « Ad amictum, dum ponitur super caput, dicat : *Impone, Domine, etc.* »

Quelle faute y aurait-il à omettre ces prières ? — Aucune, pensent quelques auteurs. D'autres, au contraire, considérant que c'est la même rubrique qui prescrit au prêtre de se revêtir des ornements sacrés et de réciter en même temps les oraisons dont il s'agit, vont jusqu'à taxer de faute grave une telle omission. La vérité paraît tenir le milieu entre ces deux opinions extrêmes. Aussi, après avoir mentionné celles-ci, S. Alphonse de Liguori [4] ajoute-t-il : « Tenendum igitur cum communi sententia hanc omissionem esse culpabilem, sed non plus quam venialem, » et, à l'appui de son affirmation, il cite un bon nombre de théologiens.

Ad II. D'après les rubriques du Missel [5], c'est la tête couverte [6] que le prêtre, revêtu des ornements, se rend de la sacristie à l'autel, et qu'après la messe il retourne à la sacristie. « Ceci, écrit avec raison Mgr de Conny [7], est une prescription formelle de la rubrique. Le costume sacerdotal n'est complet que quand on a la tête couverte. A Rome et dans toutes les églises bien réglées, non seulement les prêtres du lieu observent cette règle, mais il y a des barrettes prêtes pour les prêtres étrangers. »

Ladite prescription, dont tous les auteurs sans exception reconnaissent le caractère nettement impératif, n'est d'ailleurs qu'une application de la règle liturgique générale suivant laquelle, — sauf aux processions du Saint-Sacrement ou d'une relique de la Vraie Croix [8], — on doit avoir la tête couverte lorsqu'on va par l'église revêtu d'ornements sacrés [9].

Q. — Quand on célèbre à l'autel du Saint-Sacrement une messe basse de *Requiem*, faut-il que le conopée du tabernacle soit de couleur violette ? Il peut se faire qu'au même autel, immédiatement avant ou après cette messe, il en soit célébré une autre qui ne soit pas de *Requiem*.

R. — Le conopée ou pavillon, — qui, normalement, doit recouvrir le tabernacle tant qu'y réside le Saint-Sacrement [1], — pourrait être invariablement de couleur blanche, puisque telle est la couleur liturgique qui convient à la divine Eucharistie. Cependant, il est préférable que, conformément à la pratique traditionnelle des églises de Rome, sa couleur concorde avec celle de l'office occurrent, que ce dernier soit l'office du temps ou celui d'une fête. (Cf. S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10).

A cela, pourtant, il y a deux exceptions :

a) Il est très conforme à l'esprit de la liturgie, à la pratique romaine et à l'enseignement des meilleurs auteurs que, pour les fonctions liturgiques solennelles — et même pour les fonctions sacrées publiques, au sens particulier du mot [2], — quand elles ont lieu à l'autel du Saint-Sacrement, le conopée soit momentanément de la couleur que réclame chacune de ces fonctions. On peut dire qu'en principe, et sauf l'autre exception qui sera indiquée ci-dessous, la couleur du conopée doit répondre à celle du *pallium* ou devant d'autel. Il pourra même arriver qu'au cours d'une même fonction on ait à changer la couleur du *pallium* et du conopée. (Cf. Cérém. des év., l. II, c. XVI, n. 4 ; *Mem. rituum,* tit. I, c. I, *in altari majori,* 1). Mais il n'est prescrit nulle part que le *pallium* et le conopée soient de la couleur des messes privées qui se disent à l'autel de la Ste Réserve.

b) Il est à remarquer que, quelle que puisse être la couleur du *pallium* [3], le conopée, lui, n'est jamais noir [4]. Aux fonctions liturgiques funèbres, le conopée doit être de couleur violette. (S. R. C., 1er déc. 1882, n. 3562).

Q. — Je suis curé d'une église pauvre. Devant le tabernacle du Saint-Sacrement, il y a, depuis un certain nombre d'années, une lampe à essence. Ne puis-je pas, par économie, supprimer cette lampe et faire mettre à la place une veilleuse électrique, étant donné qu'ici le courant électrique est fourni gratuitement à l'église ?

Il y a quelques années, un confrère prétendit dans une conférence que la chose était parfaitement permise ; mais il ne put donner aucune référence.

R. — I. Interrogée naguère par plusieurs évêques de France sur la manière licite d'alimenter la lampe qui, d'après le Rituel romain (tit. IV, c. I, n. 6), doit brûler sans cesse devant le tabernacle où réside le Saint-Sacrement, la S. C. des Rites avait répondu : « Generatim utendum esse oleo olivarum [5] ; ubi vero haberi nequeat, remittendum prudentiæ episcoporum ut lampades nu-

[1] Il en faudrait dire autant de la prière *Da, Domine, etc.*, indiquée pour le moment où le celébrant se lave les mains à la sacristie avant d'y préparer son calice et de s'y revêtir des ornements.

[2] *Ritus celebrandi missam,* tit. I, n. 2.

[3] *Orationes dicendæ cum sacerdos induitur sacerdotalibus paramentis.*

[4] *Theologia moralis,* l. VI, n. 410, dub. 3

[5] *Ritus celebrandi missam,* tit. II, n. 1 et 2 ; tit. XII, n. 6.

[6] Un régulier moine ou mendiant doit alors avoir la tête couverte de l'amict ; tout autre prêtre, de la barrette.

[7] *Cérémonial romain,* 3e édit., p. 127, note 1.

[8] S. R. C., 2 septembre 1690, n. 1841, ad 1 ; 23 septembre 1837, n. 2769, ad 6, 2°.

[9] Cf. *Ritus celebrandi missam,* tit. II, n. 5 ; — Cérémonial des évêques, l. II, c. III, n. 1 ; — S. R. C., 28 avril 1708, n. 2184, ad 4.

[1] Cf. Rituel, tit. IV, c. I, n. 6 ; — S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10 ; 7 août 1880, n. 3520 ; 10 septembre 1898, n. 4000, ad 1 ; 1er juillet 1904, n. 4137.

[2] Cf. Schober. *Synopsis...,* p. 78, II.

[3] Cf. *Ami* 1925, p. 494, 2e col., II.

[4] Cf. *Ami,* loc. cit.

[5] Depuis longtemps déjà, les liturgistes indiquaient l'huile d'olive comme la seule autorisée pour la lampe du Saint-Sacrement (Cf. Baruffaldi, *Ad Rituale romanum commentaria,* tit. XXIII, n. 73; Cavalieri, *Opera omnia liturgica,* t. IV, c. VI, decr. XV, n. 11 ; etc.). — Sur les raisons symboliques du choix de l'huile d'olive, voir Perrin, *Petit rational liturgique,* p. 17-18.

triantur ex aliis oleis, quantum fieri possit, vegetalibus [1]. » (S. R. C., 14 juillet 1864, n. 3121). Dans ce décret, les expressions « aliis oleis, *quantum fieri possit,* vegetalibus » laissent suffisamment entendre qu'en cas d'impossibilité absolue ou relative de se procurer, pour ladite lampe, une autre huile plus convenable, l'Ordinaire du lieu pourrait même autoriser l'emploi d'huiles minérales [2].

Plus tard, à la demande de l'évêque de Carcassonne, la même S. C. permit aussi d'alimenter la lampe du Saint-Sacrement avec un mélange d'huile d'olive et de cire [3]. (S. R. C., 8 nov. 1907, n. 4205).

Quant à la lumière électrique, étant donné que, d'une manière générale, elle ne peut pas servir pour le luminaire liturgique (cf. S. R. C., 4 juin 1895, n. 3859), il s'ensuit nécessairement qu'en principe elle ne saurait être utilisée pour la lampe du Saint-Sacrement. (S. R. C., 22 nov. 1907, n. 4206 ; 17 janv. 1908, n. 4210, ad 1 ; 24 juin 1914, n. 4322). — Prenant toutefois en considération les instances d'un certain nombre d'évêques, justement préoccupés de l'extrême difficulté qu'il y avait, dans le nouvel état de choses amené par la guerre, à entretenir de façon normale cette même lampe, la S. C. des Rites rendit, le 23 février 1916, le décret suivant (n. 4334) : « Inspectis circumstantiis enuntiatis iisque perdurantibus, remittendum prudentiæ Ordinariorum, ut lampas, quæ diu noctuque collucere debet coram Ssmo Sacramento, nutriatur, in defectu oleo olivarum, aliis oleis, quantum fieri potest, vegetalibus, aut cera apum pura vel mixta, et ultimo loco etiam luce electrica adhibita ; si Sanctissimo placuerit. » Suivait la ratification de Benoît XV, dans laquelle il était dit : « ... Sanctitas Sua..., in casibus et modis superius expositis, rem omnem prudenti judicio Ordinariorum, cum facultatibus necessariis et opportunis, benigne remisit. »

II. — Dans le *Codex,* — promulgué, comme on le sait, le 27 mai 1917, et donc postérieur au décret dont nous venons de citer les parties essentielles, — voici ce qui est statué (can. 1271) touchant la lampe du Saint-Sacrement : « Coram tabernaculo, in quo Ssmum Sacramentum asservatur, una saltem lampas diu noctuque continenter luceat, nutrienda oleo olivarum vel cera apum ; ubi vero oleum olivarum haberi nequeat, Ordinarii loci prudentiæ permittitur ut aliis oleis commutetur, quantum fieri potest, vegetalibus. »

Ce canon est la transcription presque littérale du décret n. 3121 de la S. C. des Rites, décret auquel est venu faire écho le décret n. 4334. Mais, à la différence de ce dernier, il ne mentionne pas la faculté de pouvoir, en cas de nécessité et avec l'assentiment de l'Ordinaire du lieu, utiliser la lumière électrique pour la lampe du Saint-Sacrement. Est-ce donc que ladite faculté doit être regardée maintenant comme abrogée ? Mgr Durieux [1], le P. Cappello [2] et d'autres ne le pensent pas. De vrai, puisque le décret octroyant cette même faculté n'a pas été expressément corrigé [3], il semble bien qu'en vertu du canon 2 il conserve sa pleine vigueur. C'est pourquoi nous pensons que, jusqu'à décision contraire, l'Ordinaire du lieu demeure autorisé à tolérer, si les circonstances l'exigent encore, l'emploi de la lumière électrique pour la lampe du sanctuaire [4].

III. — Ici, deux remarques s'imposent, que nous empruntons à l'excellent *Memento* de Mgr Durieux [5] :

a) Là où existe une sérieuse difficulté de se procurer de l'huile d'olive et, à défaut de celle-ci, une autre huile, — soit végétale, soit même, au besoin, minérale, — l'Ordinaire du lieu est *seul* qualifié pour constater et apprécier cette difficulté et pour prendre une détermination en conséquence.

b) Du reste, « il y aura rarement une raison suffisante d'autoriser la lumière électrique [pour la lampe du Saint-Sacrement], car elle n'est permise qu'en dernier lieu et *à défaut d'huile végétale ou minérale* [6]. »

Notre consultant n'a donc qu'à soumettre à son évêque le cas particulier dans lequel il se trouve, et à s'en tenir ensuite à la décision épiscopale.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

NOTES D'APOLOGETIQUE

I. Mgr A. Bros. — **La Démonstration chrétienne.** — In-8 cartonné de 288 p., avec de nombreuses illustrations, 14 f. — Paris, J. de Gigord.

II. « Bibliothèque d'études catholiques et sociales ». — Jean de Courberive. — **Avons-nous raison d'être catholiques ?** — In-12 de 250 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

III. Jip. — **La Foi devant la Science.** *Simples raisonnements d'un laïque.* — In-12 de XII-332 p., 12 f. — Avignon, Aubanel père.

IV. Cardinal Lépicier. — **Le Miracle, sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel**, trad. par

[1] Telles sont v. g. les huiles de colza, de lin, de palme, de pavot, etc.

[2] Voir à ce sujet Jobin, *Etudes sur les lampes du Saint Sacrement,* p. 89 96.

[3] « Comme la cire. fait observer Trilhe, est non seulement admise, mais prescrite devant le Saint Sacrement exposé, il était facile de conclure qu'elle n'était pas prohibée mélangée à l'huile d'olive. Et cela d'autant plus facilement, qu'au point de vue liturgique, la cire est réputée un luminaire plus noble que l'huile.. » Cependant, ajoute-t-il, « on ne voit pas trop quel avantage il y aurait à employer le mélange d'huile et de cire... » *(Nouv. Revue théol.,* 1908, p. 366).

[1] *L'Eucharistie, Memento canonique et pratique,* n 366.

[2] *Tractatus canonico-moralis de sacramentis,* 2e édit., t. I. n. 403.

[3] Il eût pourtant été facile d'y introduire une exclusion ou réserve. lors de son insertion dans l'appendice II de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites

[4] Cf. *Ami* 1923, p. 682, col. 2 ; 1924, p. 448, col. 2 ; 1930, p. 543, col. 2.

[5] *Loc. cit.*

[6] « C'est, ajoute l'auteur. en raison des significations mystiques qui y sont rattachées que l'Eglise donne la préférence à l'huile d'olive et, à son défaut, il faut utiliser la matière qui s'en rapproche le plus. »

Charles Grolleau. — In-8 de XVIII-573 p., 25 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

I

Le manuel d'apologétique à l'usage des classes supérieures que vient de publier Mgr A. Bros attirera certainement l'attention des maîtres chargés de l'enseignement religieux.

Disons tout de suite que la présentation typographique est parfaite, et les très nombreuses gravures ajoutent encore à sa valeur didactique.

Il est conçu d'après un plan très compréhensif et selon une méthode positive, bien capables de satisfaire les exigences des esprits contemporains. On sent même que l'auteur s'efforce de briser les moules anciens et de proposer des démonstrations nouvelles. Il le fait d'ailleurs sans minimiser la vérité, mais, bien au contraire, en lui donnant un relief plus saisissant. On peut dire que toute la substance du manuel se retrouve dans la brève esquisse de la page 134 : « La doctrine chrétienne, non opposée à la raison, donnant une conception élevée de Dieu, de sa vie, de son action, de ses exigences morales, se présente comme venant de Dieu ; mise en regard avec les autres religions et leurs insuffisances, elle semble répondre pleinement aux besoins religieux et aux attraits fonciers de la vie de l'homme ; elle apparaît, dès l'abord, comme vraie. Si l'on ajoute à cette constatation l'histoire de son origine et de son développement qui se confond avec l'histoire de la vraie civilisation, si on remarque les moyens spirituels par lesquels s'est faite sa diffusion, la personnalité de son fondateur, le rôle de cette Religion dans le développement intellectuel, moral et social de l'humanité, elle se révèle comme un miracle d'ordre moral. Chacun de ces points qui converge vers une adaptation de l'âme humaine à la Révélation peut être développé et servir à la démonstration.

« Cette manière de procéder, continue Mgr Bros, a l'avantage de nous placer en dehors des détails scientifiques et historiques, de nous mettre sur le terrain de faits sensibles à tout homme de bonne volonté, d'être claire et droite, enfin de provoquer dans l'âme des sentiments, des attraits surnaturels pour une Religion que l'on présente vivante, à des vivants... Son éloignement du terrain rationnel ou historique la rend fort appréciable, d'abord à certains intellectuels, qui n'ont qu'une foi atténuée en la raison ; ensuite à ceux qui n'ont pas le loisir d'établir, dans le détail suivi, la démonstration historique de leur foi, en faisant appel aux Evangiles et à la Bible. Ils évitent ainsi d'entrer dans le cycle compliqué des preuves suivies et écartent l'application studieuse qu'il comporte. Pour certains esprits critiques, enfin, il peut être plus opportun de ne présenter la démonstration historique qu'après avoir mis en relief la réalité qu'elle appuie. Ils pourraient se perdre dans la forêt des discussions d'exégètes. »

C'est la méthode que l'auteur appelle « méthode de correspondance de nos besoins avec la doctrine catholique. » L'avantage de cette manière de procéder, c'est qu'elle comporte un exposé de la doctrine chrétienne *vivante, telle qu'elle est, sans autre recherche historique*. Mgr Bros note expressément qu'elle n'est pas la méthode d'immanence. C'est, en somme, la méthode préconisée au concile du Vatican, à propos de l'Eglise qui est, par elle-même, en raison de ses caractères de stabilité, de foi invaincue, de fécondité morale surhumaine, un puissant motif de crédibilité.

C'est sur ce plan et avec cette méthode que le manuel est conçu, tout au moins dans sa première partie (ch. I-VI) : le Dieu de la Raison, de la Révélation, des âmes religieuses ; la religion ; nécessité et origine de la religion ; la religion catholique ; la révélation chrétienne ; nos raisons de croire à la révélation chrétienne. Par la force même des choses, l'auteur se voit obligé d'exposer le problème historique des sources et de l'Eglise elle-même (ch. VII-XII) : la Révélation chrétienne (sources) ; le milieu évangélique ; le contenu des évangiles ; la personne de Jésus ; le problème de Jésus dans l'histoire : l'Eglise, avec, comme corollaire, nos devoirs envers l'Eglise.

Sans doute, Mgr Bros a-t-il voulu ne rien omettre de ce que comporte « la démonstration chrétienne. » Mais peut-être sera-t-il juste d'ajouter que la méthode de correspondance de nos besoins avec la doctrine catholique, si utile, si recommandable soit-elle (et nous l'avons nous-mêmes ici tant de fois recommandée !), n'est ni complète, ni suffisante. Il suffit d'avoir enseigné l'apologétique catholique pour être persuadé qu'on ne peut réduire la religion catholique à « une explication totalitaire du monde et des choses et des êtres et de l'homme », et faire de la vie surnaturelle « le centre de la révélation chrétienne », à moins — et c'est là très certainement la pensée dernière de l'auteur — de placer Dieu, *tel que la révélation nous le fait connaître*, à la source profonde de cette explication et de cette vie. Or, Dieu, tel que la révélation nous le fait connaître, Dieu dans sa Trinité, Dieu dans l'amour qui décrète et réalise l'Incarnation, Dieu dans la miséricordieuse condescendance du mystère de la Rédemption, Dieu même dans la grâce et la justice souveraines du mystère de la prédestination des hommes, Dieu sous tous ces aspects ne peut être atteint par la seule méthode de correspondance.

Et voilà pourquoi, nonobstant l'excellent motif de crédibilité que possède par elle-même la révélation chrétienne en raison de sa correspondance avec nos besoins, il faudra monter plus haut encore pour appuyer solidement *toute* la démonstration chrétienne. Avant d'être une vie, le catholicisme est une foi. *Justus meus ex fide vivit,* disait avec raison S. Paul.

II

C'est encore une démonstration chrétienne, mais d'allure plus libre et moins didactique que M. Jean de Courberive nous offre dans son livre : *Avons-nous raison d'être catholiques ?* Il s'inspire du même principe invoqué par Mgr Bros : « En général, l'apologétique *pratiquement* la plus convaincante n'est pas celle qui procède par démonstrations « cérébrales » historico-métaphysiques, mais celle qui établit l'accord profond du fait catholique avec la vie personnelle » (p. 7). Cette appréciation n'exclut pas d'ailleurs, dans la pensée de l'auteur, la nécessité de l'apologétique traditionnelle ; il veut simplement « chercher pour les besoins des âmes en quête de vérité une voie directe et plus décisive. »

« Donc, continue-t-il, au lieu de m'engager dans la longue avenue des présupposés qui m'amèneraient à la question de l'Eglise, j'envisage d'emblée le *fait catholique* dans son intégralité et si, à l'examen, je découvre un ou quelques arguments (car, pour mes besoins personnels, quelle nécessité de les épuiser ?) solides, vraiment convaincants, pour légitimer la surnaturalité du fait catholique global, je n'ai plus besoin de marquer interminablement le pas dans la discussion méthodique de toutes les objections concevables... La vérité globale du catholicisme implique et entraîne la vérité de tous les points de l'enseignement catholique et de tous ses présupposés. L'Eglise catholique enseigne infailliblement la vérité (ceci je le démontre). Donc, tout ce qu'enseigne l'Eglise (l'existence de Dieu elle-même, en tant que « donné révélé » ; la divinité du Christ ; l'inspiration des Livres saints, etc.) est vrai. J'en atteins la vérité à travers le témoignage autorisé de l'Eglise. Tel est le point de vue qui m'a guidé dans la rédaction de ce petit livre » (p. 13-15).

Voilà le plan général. Voici la réalisation.

Dans un premier chapitre, l'auteur montre que ni l'individu, ni la société ne peuvent se passer de Dieu,

Ce besoin de Dieu, s'il ne démontre pas l'existence de Dieu, « crée au moins une présomption favorable et il ouvre une route inductive vers l'affirmation rationnelle de Dieu » (p. 52). L'affirmation rationnelle se base « sur l'insuffisance de la Créature à s'expliquer elle-même » (p. 53).

Chap. II : Dieu est, et « nous voici, du fait de cette simple affirmation, aux prises avec l'inéluctable secret » : le mystère divin (p. 61). L'existence du mystère en Dieu est postulée par la saine raison, car « la dignité de Dieu exige qu'il soit incompréhensible » (p. 65), et « cette incompréhensible transcendance de Dieu..., loin de nous dérouter, doit nous incliner à admettre la vérité de la Révélation » (p. 65). Il est donc « normal et nécessaire qu'il y ait des mystères » (p. 70) : et cette affirmation est, pour l'auteur, l'occasion de « préciser la notion du mystère proprement surnaturel » (p. 74), soit au sens large, soit au sens strict. Avec le P. Garrigou-Lagrange, avec l'*Ami du Clergé*, Jean de Courberive admet que la raison peut démontrer à priori l'existence en Dieu de mystères strictement surnaturels (p. 77). Or rien ne s'oppose à ce que Dieu nous fasse connaître, par voie de Révélation, quelque chose de sa vie intime, et nous donne ainsi quelque lumière sur les mystères les plus cachés. Ainsi « la Révélation est une lumière tombant d'en-haut » (p. 90). Par là, nous comprenons que la foi seule, non la raison, peut nous permettre d'atteindre le contenu surnaturel de la Révélation. Ce contenu authentiquement proposé (l'auteur dit moins exactement : défini) par l'Eglise devient le *dogme ;* en sorte que la *règle prochaine* de la foi n'est autre que le *Magistère de l'Eglise*.

Qu'est-ce que la foi surnaturelle ? Tel est l'objet du 3e chapitre. Nous y trouvons l'explication des notions courantes de foi divine, foi catholique, foi ecclésiastique, motif de la foi, motif de crédibilité ; l'analyse de l'acte de foi et des éléments qui y interviennent : intelligence, volonté, grâce ; l'esquisse des propriétés de l'acte de foi : inévidence et certitude, liberté.

Ces notions abstraites étaient nécessaires pour juger les motifs qui font que certains, malgré l'évidence du fait de la révélation, ne croient pas (ch. IV) : « Si croire est un devoir, une possibilité, un bonheur, comment se fait-il qu'il y ait tant d'incroyants et d'indifférents ? » (p. 133). « Il y a là un problème qui est moins d'ordre apologétique que psychologique et moral » (p. 134). Trois raisons principales à l'incroyance : la légèreté d'esprit, qui va de l'inattention à l'ignorance ; l'orgueil de l'esprit, qui prend trois formes, la répugnance à l'humiliation de la prière, l'autonomie ombrageuse de l'intelligence qui veut se suffire à soi-même, la peur de Dieu et de ses jugements. Enfin, « l'expérience des hommes nous contraint de reconnaître que la cause la plus générale de l'incroyance, c'est *qu'on a intérêt à ne pas croire* » (p. 140).

Mais il faut aller plus loin et montrer comment la foi divine s'insère dans la vie humaine (ch. V) : l'homme *peut*, l'homme *doit* croire. Loin de rapetisser l'homme, la foi lui fait dépasser, par l'infini divin, les limites imposées à son caractère de créature. Vouloir ajuster Dieu à l'homme est sot et faux ; élever l'homme et l'adapter à Dieu, c'est lui communiquer une incomparable dignité, en laquelle il trouve d'ailleurs lumière, force, consolation.

Ayant ainsi exposé ce qu'est la révélation chrétienne et la foi catholique, l'auteur entreprend (ch. VI) « de justifier le système catholique de la croyance, en légitimant le rôle joué par l'Eglise dans notre assentiment à la Parole de Dieu, révélatrice du mystère divin » (p. 167). Il expose ce qu'est le Magistère de l'Eglise, combien ce Magistère nous facilite la foi, en nous donnant une garantie de la révélation divine, nous permet de croire en sécurité, en se manifestant comme la règle prochaine de la foi, et règle infaillible. Croyons donc à l'Eglise. C'est là le point décisif à mettre en relief (ch. VII). Pour rester fidèle au plan qu'il s'est tracé, l'auteur ne doit pas sortir de la considération de l'Eglise elle-même, pour justifier notre foi en son enseignement global. Il exposera donc trois raisons, prises dans l'Eglise même, de croire à sa divinité, savoir : son *unité*, sa *sainteté*, sa *vitalité*, qui constituent un miracle d'ordre moral et manifestent que l'Eglise est travaillée par une force divine. Bien plus, l'Eglise satisfait les plus hautes aspirations humaines, en les dépassant ; et le miracle — le miracle contemporain, celui de Lourdes en particulier — est une ratification divine qui la consacre Maîtresse de vérité.

Tel est ce beau livre, que nous avons tenu à analyser en détail : sa lecture fera réfléchir les incroyants et affermira dans leur foi ceux qui croient.

III

D'un caractère encore très général est l'ouvrage de Jip, *La Foi devant la Science*. Modestement son auteur se dérobe sous un pseudonyme : son œuvre cependant lui fait honneur, car c'est un véritable tour de force d'avoir, en un volume relativement peu important, réuni tant d'excellentes raisons qui montrent que la foi n'a rien à craindre de la science. « Aujourd'hui, écrit-il dans la préface, une méthode nouvelle a été adoptée par les savants catholiques modernes, qui consiste à étudier impartialement, par rapport à la Religion, et en suivant leurs procédés eux-mêmes, les différentes sciences de l'humanité, telles que l'astronomie, la paléontologie, la géologie, les sciences naturelles, la physique, la chimie, l'histoire, etc. Cette méthode, rigoureusement scientifique,... fait abstraction de toute idée dogmatique et s'appuie sur la raison, sans parti pris, pour démontrer clairement qu'aucune opposition ne peut être élevée entre la *science* et la foi » (p. IX).

L'ouvrage se divise en cinq livres.

Dans le *premier*, Jip étudie *la Foi devant la Science en général*, c'est-à-dire devant les sciences des univers : astronomie, géologie, paléontologie, archéologie, philologie et étude du monde vivant. Très bref, cet aperçu permet à l'auteur d'en venir immédiatement à l'application à l'Ancien Testament. Il s'agit de montrer que les données de la science ne sont pas en opposition avec l'A. T. Plusieurs sujets sont ici touchés : véracité du Pentateuque et de la Bible, cosmogonie biblique, unité de l'espèce humaine, déluge (l'auteur admet l'universalité restreinte aux terres habitées, ce qui n'est pas imposé par la foi catholique), etc. Une lacune regrettable : pas un mot sur la longévité des patriarches.

Le *deuxième livre* considère *la Science devant le Nouveau Testament*. C'est l'histoire des origines du christianisme, religion du Christ, avec ses mystères et ses miracles : mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, miracles en général et miracle de la Résurrection.

Le *troisième livre* montre la vie de *la Foi dans l'Histoire :* c'est une esquisse de l'histoire de l'Eglise, de ses victoires réelles et de ses défaites apparentes, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours : « La religion primitive, avec l'Ancien Testament,... s'est montrée, avec ses patriarches et ses prophètes, la plus capable de gouverner les peuples par sa loi divine et par sa pure morale ; la religion chrétienne nous a donné une doctrine plus parfaite encore, toute de bonté et d'amour, toujours d'inspiration divine, dictée par le Christ, propagée et défendue par les Apôtres, les Pères et les Docteurs de l'Eglise, par les martyrs, par les papes et les plus grands savants de tous les temps... Cette légion d'hommes illustres par leur science suffit à protester contre l'erreur de ceux qui ont osé prétendre qu'il y avait opposition entre la *Science* et la *Foi*. C'est l'Eglise, au contraire, qui a

été le plus ferme soutien de la science à travers les âges » (p. 227-228).

Le *quatrième livre* étudie *la Foi devant les philosophes*. Pendant longtemps l'Eglise a été le seul soutien de la science. Mais, dès le XVIIIe siècle, on essaie de lui en ravir le monopole et même on oppose peu à peu la Science et la Foi. Ce fut l'œuvre de nombreux systèmes philosophiques, dont Jip retrace les lignes principales, et parmi lesquels il en est deux qui eurent une influence énorme sur les idées matérialistes : le *positivisme* et le *rationalisme*. La deuxième et la troisième partie du livre IV leur sont consacrées.

Il ne s'agit pas seulement de montrer qu'aucune opposition véritable n'existe entre la Science et la Foi ; il faut encore prouver la nécessité de la croyance en un Au-delà et de la pratique de la religion. L'auteur le fait à l'aide d'arguments propres à convaincre et à entraîner les esprits tourmentés par les problèmes de l'autre vie.

Le volume se clôt (l. V) par quelques indications concernant l'attitude des savants devant la Foi. Nous y trouvons tout d'abord le résumé de l'enquête faite par Robert de Flers auprès des membres de l'Académie des Sciences ; puis une liste de savants chrétiens qui se sont illustrés dans les sciences exactes et dans les sciences naturelles ; enfin les noms de personnages contemporains qui sont au premier plan de l'actualité et qui honorent également l'Eglise catholique.

On ne saurait trop féliciter Jip d'avoir su condenser en un petit volume tant de questions délicates et ardues. Si les problèmes étudiés ne sont pas toujours creusés à fond, on doit cependant reconnaître qu'il se dégage de l'ensemble une impression réconfortante.

IV

L'étude philosophico-religieuse du cardinal Lépicier sur *le Miracle* touche à l'un des éléments essentiels de l'apologétique catholique. Cet ouvrage de première valeur a été écrit en italien ; M. Ch. Grolleau nous en donne une excellente traduction française, revue par l'auteur lui-même.

« On peut affirmer, dit celui-ci dans la Préface à l'édition française, que la question concernant le miracle représente la synthèse de toute la philosophie catholique. » Bien plus, le miracle est « l'anneau » qui relie intimement la théologie naturelle à la théologie révélée. En effet, « les grands mystères de notre Religion : la Trinité, l'Incarnation, le péché originel, la grâce, etc., supposent tous l'existence d'une révélation surnaturelle faite à l'homme par Dieu. Ces mystères s'appuient sur le fait de cette révélation comme sur un fondement naturel ; mais la révélation elle-même surpasse toutes les forces de la nature créée ; aussi a-t-elle besoin, pour être acceptée par l'homme, de preuves plus grandes que celles que peuvent nous fournir les forces de la nature.

« D'autre part, étant prouvé par la lumière naturelle de la raison que Dieu peut, quand il lui plaît, déroger à ses propres lois, pour écrire, en dehors du livre de la nature, un autre livre plus profond et pour cela même plus vrai, livre écrit exclusivement par son doigt divin, l'existence possible d'une science, dont la lumière est plus qu'humaine, devient un point acquis. Aussi le miracle est-il l'anneau qui, comme nous l'avons dit, relie intimement la théologie naturelle à la théologie proprement dite, c'est-à-dire à la théologie révélée » (p. 1-2).

On admire avec quelle limpidité la doctrine thomiste sur le miracle est exposée dans ces pages, lumineuses de clarté. Le cardinal reprend la question *ab ovo*. Sans cesser d'appartenir à l'ordre de la Providence, le miracle est un effet produit en dehors des lois de la nature et du cours ordinaire des choses. Aussi l'ouvrage est-il précédé d'une exposition claire et succincte de la véritable doctrine philosophique sur la Providence de Dieu et sur l'ordre des choses créées. En outre, le miracle étant, à proprement parler, un acte de Dieu et Dieu agissant en tant que cause universelle dans toutes les actions des causes secondaires, il est nécessaire de préciser jusqu'où peuvent arriver, dans la production des effets ordinaires, non seulement l'action de Dieu, mais encore celle des créatures. De cette façon, il est plus facile de mettre en lumière les conditions du miracle, Dieu laissant de côté l'efficacité de la cause seconde d'où l'effet devrait dépendre naturellement, pour produire lui-même cet effet sans la médiation des créatures (ch. I-IV).

D'autre part, le miracle ne peut pas être l'effet d'un caprice de la divinité : il est un moyen sagement ordonné en vue d'une fin très élevée. Aussi convient-il de parler de la finalité propre au miracle et de montrer quels rapports il a avec le gouvernement moral du monde (ch. V).

Le développement de ces doctrines permet de donner une définition exacte du miracle, définition qui fixe la part revenant à Dieu dans cette œuvre dont il est lui-même l'agent principal. L'on arrive ainsi à démontrer la nécessité de refuser à une cause seconde, quelle qu'elle soit, le rôle d'agent principal, tout en admettant son concours non seulement comme cause morale, mais aussi en tant qu'instrument physique (ch. VI ; ch. XI-XV).

Ayant proposé les classifications traditionnelles du miracle, l'éminent auteur se propose de discerner *in individuo* quelques miracles : l'Incarnation et la Transsubstantiation étant considérées comme de véritables miracles (ch. VII), les merveilles eucharistiques sont également miraculeuses (ch. VIII). La création, la justification, la vision béatifique elles-mêmes ne sont pas, à proprement parler, des miracles, tandis qu'on peut reconnaître cette qualité à la révélation des vérités naturelles. Toutefois on devra accorder qu' « une œuvre qui n'est pas un miracle peut surpasser en grandeur une œuvre qui en est un » (ch. IX).

Un chapitre très intéressant (ch. X) étudie le caractère des guérisons opérées par l'Extrême-Onction. Ce caractère ne saurait être dit miraculeux : l'Extrême-Onction agit à la manière d'un remède naturel.

En se plaçant au point de vue apologétique, le miracle doit être extérieurement discernable. Il est donc nécessaire de rechercher quels critères intrinsèques et extrinsèques nous permettent de distinguer le vrai miracle du faux (ch. XVI-XVII). Une étude sur la valeur apologétique du miracle (ch. XX) termine le volume.

Toutefois, puisque le miracle est ordonné à la manifestation des vérités surnaturelles, l'ouvrage serait incomplet s'il ne faisait voir comment le miracle est l'échelle que Dieu nous tend pour nous aider à monter jusqu'à sa propre vie, lui qui est un en essence et subsistant en trois personnes. Deux chapitres (XVIII et XIX) sont donc consacrés à montrer comment les miracles, surtout ceux qu'accomplit Notre-Seigneur, furent ordonnés à la manifestation de la mission divine de l'Homme-Dieu.

Ce traité du miracle peut se placer au premier rang des études publiées sur ce sujet. Ce qu'on y peut admirer surtout, à côté d'une doctrine impeccable et profondément attachée aux principes de S. Thomas, c'est la clarté, la précision, la facilité de l'exposition. Sans doute bien des difficultés soulevées par la critique contemporaine sont omises ou à peine indiquées. Mais n'est-ce pas à dessein ? La meilleure apologétique ne réside-t-elle pas dans l'exposé doctrinal des vrais principes ?

Comptes rendus Bibliographiques

François CHARMOT. — **L'Amour humain, de l'enfance au mariage.** — In-8 de 335 p., 12 f. — Paris, Spes.

Les problèmes traités dans ce livre, de toute première valeur, sont de ceux qui tourmentent la conscience et la